

# الموَّ والواجب لدى كانط دراسة تحليلية نقدية

د. الطاهر هلال  
المعهد العالي لأصول الدين،  
جامعة الزيتونة.

## مقدمة :

يقول كانط في كتاب " ميتافيزيقا الأخلاق " :

"Jadis, le mot Ethique signifiait la doctrine des mœurs en général que l'on nommait aussi la doctrine des devoirs. On a cru bon par la suite de n'appliquer ce terme qu'à une partie de la doctrine des mœurs, c'est à dire à la doctrine des devoirs qui ne sont pas soumis à des lois extérieures en sorte que maintenant on divise le système de la doctrine générale des devoirs en doctrine du droit, laquelle peut comprendre des lois extérieures, et en doctrine de la vertu"<sup>(1)</sup>.

---

1) KANT -E : Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu, p 217, Edi G-Flammarion , 1994.

استنادا إلى هذا القول الكانطي يمكن رصد جملة من المفاهيم التي يتعين وفقا لها ضبط السلوك الإنساني كمفهوم الواجب أو الفضيلة ومفهوم الحق. كلّ ذلك يكون من منطلق أنّ الإنسان في تصوّره الكانطي إنّما هو عبارة عن ثنائية.

فهو من جهة، بوصفه ظاهرة، مرتبط بالزمن، متأثر بالمكان وبالعالم. وهو من جهة ثانية، بوصفه شيئا في ذاته، إرادة حرة تنتمي إلى مملكة الغايات.

إنّ هذا التمييز الكانطي في ذات الإنسان بين مستويين فينومينولوجي مقبّد ونومينولوجي حرّ هو تحديدا ما يؤسّس موقف كانط من مسألتَي الحق والواجب بحيث يغدو هذا الموقف مشروطا في وجاهته بمدى وجاهة ذلك التمييز بالذات.

ولكنّ ما نروم معالجته، في حدود هذا العمل، إنّما هو موقف كانط من القانوني والأخلاقي وإبراز بعض المواقف النقدية حيال ذلك الموقف.

لكن قبل الدخول في تلك المعالجة سنتوقّف قليلا عند بعض المفاهيم كما يحدّدها معجم لالند.

إنّ لالند يحدّد مفهوم الفضيلة باعتبارها " مجموعة القواعد السلوكية التي يعترف بصلاحتها وهي استعداد دائم لإرادة الخير " /

كما يتحدّد عنده مفهوم الحقّ على أنّه " ما يكون متطابقا مع قاعدة محدّدة، وما يكون من هناك واجبا شرعا وقانونا. عموما يقال بهذا المعنى: له الحقّ في...، له الحقّ على....

أمّا في ما يتّصل بمفهوم الحقّ والقانون قديما فإنّ ج.ف. شول يحيل في كتابه " الجسد " وتحديدًا في الفصل الخامس الخاصّ " بالجسد السياسي " إلى معنى الحقّ والقانون قديما وأساسا لدى أرسطو حيث تتعيّن الطّبيعة بوصفها معيار

الحقّ ومقياسه. وبذلك يتحدّد العدل وما هو عادل لا بالعودة إلى الذات وإنما بالعودة إلى الطّبيعة ونظامها. ومعنى ذلك هو أنّ العدل عدل طبيعي بالأساس وما الحقّ إذن إلّا حقّ يكتشف ويلاحظ داخل الطّبيعة وهو حتّى في صورته الكلاسيكية العامّة مرتبط بنظام الكون بما هو كون مغلق متفاضل ومتناه.

نظرا للنّاتج المترتبة عن هذا التّصوّر للحقّ كحقّ طبيعي والذي يجعل النّظام السّياسي داخل المدينة مقيّدا بالنّظام الطّبيعي وليس بمتطلّبات الحياة الإنسانيّة فإنّ ذلك التّصوّر لا يكاد يعرف شيئا عن فكرة التّعاقد الاجتماعيّ التي تربط بين الإرادات الحرّة بحيث تتحدّد على نحو اتّفاقي وبالمواضعة سمات المجتمع المدني بالإضافة إلى أنّ ذلك التّصور الطّبيعي للحقّ يؤسّس تصوّرا لا متساويا للقانون طالما أنّ مبدأ العدالة هو التّناسب وطالما أنّ نظام الطّبيعة هو نظام الاختلاف.

غير أنّ الذي حصل من بعد هو أنّ الفلاسفة المحدثين مالوا عن ذلك المفهوم للحقّ المبنيّ على نظام الطّبيعة العامّ أو الكوسموس نحو مفهوم جديد يؤسّس على الطّبيعة البشرية. ومعنى ذلك هو أنّ الإنسان قد صار مصدرا للحقّ والقيمة وهذا يعني وجود انقلاب جذري في مفهوم الحقّ بالنّظر إلى التّصوّرات القديمة حيث أصبح بمعنى ما حقّا ذاتيا مبرزا لقيمة الإنسان وسلطة الفرد ويقول في ذلك ليوستروس : " تعبّر حقوق الإنسان أو أنّها تريد أن تعبّر عما يرغب فيه كلّ النّاس فعلا وعلى كلّ حال فهي تكرّس المصلحة لكلّ شخص كما يتصوّرها كلّ فرد"<sup>2</sup>. والواقع أنّ فكرة الحقوق الذاتيّة وشروط تحقّقها السّياسي كما وقعت صياغتها داخل مدرسة الحقّ الطّبيعي قد شاركت في بنائها وتوضيحها فلسفة كانط في قسمها العملي وكذلك فلسفة هيجل إذ يمكن أن نعتبر أنّ مؤلّفات مثل " نقد العقل العملي" أو "مذهب الحقّ" لكانط أو كتاب

2) STRAUSS Léo : Droit naturel et Histoire, p 197, Plon, Paris, 1954.

"مبادئ فلسفة الحق" لهيجل وغيرها نقاط تحول في هذا المجال من جهة أن أساس تقنين الفعل أو السلوك الإنساني يكون بالعودة إلى الذات الإنسانية وتحديدًا إلى العقل العملي وليس إلى كوسموس طبيعي وهذا تحديدًا ما نروم معالجته الآن.

يرى إ. بوترو في مؤلفه "فلسفة كانط" أن نظرية كانط في الأخلاق تقوم على وجهتي نظر إنسانية وفلسفية وتستمدّ هذان الوجهتان من خلال بعض السمات المميزة لتفكير كانط في مجال الفعل الأخلاقي القائم أساسًا على فكرة الإلزام. إن هذا الإلزام يفرض الطاعة مع أنه يعمل من الداخل وليس من سلطة خارجية عن الذات. إنه قانون مطلق يخضع له الإنسان من تلقاء نفسه وهو ما يفسّر لنا حرية الإرادة المشرّعة إراديا وبصورة حرة للقوانين ومختلف الإلزامات. وهذا شبيه على وجه الخصوص بفكرة الحرية والإلزام كثنائية جدلية ضرورية ومبرّرة في فكر هيجل.

إن هيجل، بفكرة مماثلة لفكرة الحرية لدى كانط، يعتبر أن الروح الموضوعي إنما يخلقه الروح الذاتي قصد التّحقّق موضوعيا ويقوم هذا الروح على نشاط الإرادة الخلاق موضوعيا وهي دائما إرادة حرة منتجة للمؤسسات والمنظّمات وسائر الإلزامات بشكل حرّ وهي كلّها قوانين تقدّمها الذات كشروط وفي نفس الوقت كتجليات للحرية. فبوصفي محكوما بالقانون فأنا محكوم بالكلّي الذي هو إنتاج الأنا في العالم. ومعنى هذا أنني محكوم ذاتيا ودون إلزام خارجي فأنا اذن حرّ (3).

يمكن إذن، للإجابة عن سؤالنا حول أساس أو أسس الأخلاق أن ننطلق من سؤال آخر فرعي وهو هل بإمكاننا أن نوّسس الحقّ والواجب بالعودة إلى الإنسان وتحديدًا إلى عقله الخالص بدلا من العودة إلى مرجعية أخرى لاهوتية

3) BOUTROUX E. : La philosophie de Kant, voir surtout chap II, Vrin, 1968.

أو طبيعية ؟ إن ذلك ما يراه كانط : ففي تقديره، ليست الأخلاق سوى نتيجة للعقل الخالص كمبدأ أخلاقي للفعل. وهكذا فإنه لا يمكن أن تستمد الأخلاق أسسها من الطبيعة لأن الطبيعة مغيبة لكل فعل حرّ. مصدر الأخلاق إذن هو الذات الواعية العاقلة وفي هذا الموقف اختلاف مع الأخلاق المسيحية التي تستمد مبادئ الأخلاق من الذات الإلهية كذات كاملة وصورة مطلقة للتشريع. إن النموذج أو المقياس وفق هذه الأخلاقية المسيحية، متعلق باللاهوت غاية ووسيلة وهو الشيء الذي يميز بعمق وبوضوح بين هذه الأخلاقية والأخلاقية الكانطية.

ومن هنا يمكننا الإجابة عن سؤال حول ما من شأنه أن يمثل أساسا صلبا وصلدا للحق والواجب وهو لن يكون، في نظر كانط، لا اللاهوت ولا الطبيعة وإنما هو الذات المدركة كذات عاقلة حرة نشيطة. فما هو التصور الكانطي للحق والواجب ؟

## 1- التصور الكانطي للحق والواجب :

أ - مفهوم الحق : يتحدّد مفهوم الحق كما أورده كانط على أنه " مجمل الشروط التي يتسنّى في إطارها لحكم الفرد أن يتحدّ بحكم الآخر وفق قانون كلي للحرية " (4).

معنى ذلك أنّ الحق هو الضامن للحرية باعتباره شرطا ما قبليا صالحا قبل كلّ تجربة أي أنّ الحق هو ما يمكن الأفراد من التواجد والتعايش والاجتماع بحرية. وعليه فإنّ كانط لا يضيف وجهة أخلاقية على مفهوم القانون من جهة أنّ القانون لا يتطابق مع الذات الفردية القائمة بالفعل وإنما يضمن للفرد، وفقا للتحديد الكانطي للمبدأ الكلي للحق، التعايش في ظلّ حرية خارجية

4) KANT: Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit , introd, § B, G-F, 1994.  
Cf.S.Goyard -Fabre, la Philosophie du Droit de Kant, pp 27-30,Vrin,1996.

وهو ما يعني أنّ القانون، بما هو عدالة سياسية، يضمن سلامة التعايش بين الأفراد.

ب - مفهوم الواجب : يحدّد كانط مفهوم الواجب فيقول : " الواجب هو الفعل الذي يلتزم به " (5). إنّ الواجب، في معناه الكانطي، لا يقوم على العاطفة أو الوجدان كما أنّه لا يقوم على معطيات الخبرة الخارجية أو الباطنيّة وإنّما يقوم على مبدأ احترام القانون ومن هنا قول كانط في الواجب " إنّه ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون " (6).

على أنّ هذا الاحترام ليس باعثاً مضافاً وإنّما هو، بنظر كانط، ينشأ فينا تلقائياً بفعل العقل نفسه. وطالما أنّ الفعل الصّادر عن الواجب لا يقع تحت تأثير أيّ ميل باطني أو عامل يأتي من خارج فلم يبق إلّا أن نسلّم بأنّ احترام القانون هو الوازع الأخلاقي الوحيد.

إنّ معنى ذلك هو أنّ ما يحدّد الإرادة ليس أيّ " مضمون " تجريبي وإنّما هو " الصّورة " الخالصة للقانون الأخلاقي. إنّ هذا القانون يجب أن يكون بنظر كانط صورياً تماماً، لأنّ المضمون مادّة أي معطى وما كان كذلك فهو تجريبي. وهكذا فإنّ القانون الأخلاقي الكانطي قانون فارغ دون مضمون وللتوصّل إلى هذه النتيجة يبدو أنّ تفكير كانط قد تمّ وفقاً للقياس أو التمشّي التّالي :

- إنّ كلّ ما هو ما قبلي صوري فارغ ودون مضمون بحكم أنّ المضمون معطى تجريبي.
- والحال أنّ القانون الأخلاقي قانون ما قبلي.
- إذن القانون الأخلاقي أو الواجب قانون صوري فارغ ودون مضمون.

5) Kant, Doctrine de la vertu, op cit, introd, p 219.

6) Kant: Fondements de la métaphysique des mœurs, p 100, Librairie, Delagrave, 1971.

إنّ هذا هو ما يعرف إجمالاً بصورية الأخلاق الكانطية. لا شيء بوسعه أن يحدّد القانون الأخلاقي أو الواجب من خارج ولا حتّى الغاية القصوى للفعل الأخلاقي ونعني السّعادة. وهنا نلاحظ انقلاباً أجراه كانط. قبل كانط كان يُرى أنّ الخير والسّعادة يحدّدان الواجب. أمّا بالنسبة إلى كانط فقد انقلب الوضع: فالقانون الأخلاقي أو الواجب من حيث هو صادر عن العقل، هو الأساسي وكانط قد رأى في تمشّيه الجديد تماماً أهمّ كشف له في مجال الأخلاق، ومن هذه النّاحية يشبه تفكير كانط في مجال الأخلاق تفكيره في مجال نقد العقل الخالص حيث يحافظ في الحالتين على نمط تفكيره الصّوري وثقته في إمكانية علم وعمل مطابقين للعقل.

إذا تساءلنا عن الغاية من تشديد كانط على الطّابع الصّوري للواجب وللقانون الأخلاقي، فإنّها ماثلة في شغفه بتأسيس علم الأخلاق أو الأخلاق كعلم أي ضرورة الوصول إلى صياغة جملة من القضايا تتسم بالموضوعية والضرورة والكونية.

أمّا إذا تساءلنا عن حدود صورية الواجب الكانطي فإنّ هناك ما يحدّد تلك الصّورية من جهة أنّ كانط يقبل (بحكم روح نقديته التي تعتبر أنّ صورة الذّهن تقتضي، لصلاحيتها، مادّة أو مضموناً تعقلنه) أنّ صورة الواجب لا تحتوي ولكنها، لنفس السّبب، لا تعترض على الموضوعات أو الغايات الأمبيريكية للإرادة الحرّة وخاصة ما تعلّق منها بالبحث عن السّعادة وعن الخير. صورية كانط ليست مطلقة إذن ولذلك كان بوسعه وبحكم اقتناعه بتناهي الإنسان أن يترك موقعا في ملكوت أخلاق الواجب للرّغبة واللذّة والحاجة إلى السّعادة معتبرا، في "مذهب الفضيلة"، كغايات أساسية ما "يشكّل في نفس الوقت واجبات"، "الكمال الذاتى وسعادة الآخر" (7). ولكن لا بدّ من تنبيهه: هذه الغايات تابعة للواجبات وليست محدّدة لها على أيّ وجه من الوجوه، واجبات

7) Op cit, introd, p 225.

ثانوية إن جاز القول، يخضع كانط مضامينها لقانون العقل المحض الذي يمثل الأساس الأوحد للأخلاق.

ج - مفهوم الحرية : يمكن أن تعرّف الحرية بشكل سالب على أنها خاصيّة الإرادة في الكائنات العاقلة والمائلة في قدرتها على الفعل في استقلال عن العلل الخارجية، وبعبارة أوجز فإنّ الحرية " هي الصّفة التي تتّصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثّر من الأسباب الخارجية فيها "(8). فعلى نقيض الكائن غير العاقل نجد أنّ حرّية الكائن العاقل تمكّنه من أن يفعل مستقلاً عن هذه الأسباب الخارجية. ويبدو أنّه بالإمكان أن نعرّف الحرّية بالإيجاب على النحو التالي : " الحرّية هي تشريع الإرادة لنفسها وبنفسها "(9).

ولكن ما يجدر التنبيه إليه في هذا المستوى هو أنّ كانط بتأسيسه أخلاق الواجب على الحرّية، حرّية الإرادة، فإنّه يعرّض فلسفته في الأخلاق برمتها إلى أن تكون مبنية على ما يمكن اعتباره مجرد افتراض أو مجرد " فكرة " ليس لها ما يطابقها في مجال التجربة الممكنة (10). فمع اعتراف كانط بأننا لا نملك خبرة نظرية ولا عملية عن الحرّية فإنّه يقدّم على أن يجعل منها أوّل شرط مطلوب ليصير المثل الأعلى الأخلاقي حقيقة واقعية. إنّ الحرّية لا تشبه أيّ ظاهرة من أيّ نوع كان كما تفلّت بالضرورة من الحدس الداخلي. كلّ شيء عندما ننظر إليه كظاهرة، والإنسان لا يمثّل استثناء من هذه الناحية، خاضع لتأثير العوامل المحيطة، خاضع للزّمان وإذن للسببية بحسب ما هو قبل وما هو بعد أي لمنطق الأسباب والنتائج إلى حدّ يعتقد معه كانط أنّه لو كان بالإمكان أن نعرف كلّ

8) Cf: Fondements de la métaphysique des mœurs, op cit, p 179.

9) Ibidem, p 180.

10) Critique de la raison pratique, p 144, P.U.F, 1943.



شيء عن الحالة الحاضرة لشخص بعينه لأمكننا أن نتنبأ بمنتهى الدقة بأفعاله المقبلة مثلما نتنبأ بكسوف الشمس أو خسوف القمر.

لذلك فإن كانط يستغل ثنائية الموجود كظاهرة وكشيء في ذاته مطبقة على الإنسان ليقول إن الإنسان مع أنه مقيد وخاضع للحمية بوصفه ظاهرة، فإنه حر بوصفه "تومين" أو شيئاً في ذاته. إن الإنسان كنومين لا يخضع لمقولة العلية وفكرة الحمية التي يمكن أن تلتصق بها وذلك لأنه لا وجود للزمان إلا في حدود عالم الظواهر. فطالما ليس هناك زمان طالما ليس هناك قبل ولا بعد، لا متبوع ولا تابع. وعلى هذا النحو فإن كل فعل يجد في ذاته منطلقه. ولكن ألا نلاحظ هنا أن كانط لم يستطع القول بالحرية إلا بشرط إخراجها من الزمان؟ وهل الإحالة إلى شيء غير مترمّن شيء آخر غير الإحالة إلى العدم؟ إن هذا السؤال يمكن أن يؤخذ بجديّة أكبر إن تذكرنا أن وجود الحرية إن هو، لدى كانط نفسه، سوى عقيدة وهي عقيدة لا نظرية بل عملية فقط<sup>(11)</sup>، وهذا ما يمكن أن يمثل تبريراً لاعتبار البعض أن كانط قد علّم مذهب "كما لو" (als ob). فنحن لا نعرف ما إذا كانت هناك حرية ولكننا نستطيع مع ذلك التصرف أخلاقياً كما لو كانت موجودة.

معنى ذلك أن فكرة الحرية لدى كانط لها كل ما من شأنه أن يجعل منها فكرة إشكالية. وبالفعل فإنه بالإضافة إلى تلك الصعوبات يمكن أن نتساءل حول علاقة هذه الحرية بحرية الاختيار وكذلك بالضرورة. كيف يمكن أن تتماهى مع حرية الاختيار والحال أنها لا تدع مجالاً للاختيار أو عدم التعيين طالما أنها ماثلة بأسرها في الإذعان المطلق أو اللامشروط للواجب أو القانون الأخلاقي؟ هذه بعض الصعوبات المرتبطة بموقع فكرة الحرية لدى كانط ونحن لا نقف عندها إلا لأنها تمس حجر الزاوية بالنسبة إلى الصرح الأخلاقي الكانطي.

11) Métaphysique des mœurs, op cit, p 252. cf Critique de la raison pratique, op cit, p 144.

## 2 - سمات الواجب لدى كانط :

تتعدد السمات الرئيسية التي ينسبها كانط إلى الواجب في ما يلي:

أ - الواجب صورة خالصة. معنى ذلك أنه قانون كلي أو قاعدة شاملة لا صلة لها بمتغير التجربة أو معطيات الخبرة. وهو لذلك لا يقوم على أي اعتبارات عملية من حيث أنه مبدأ صوري محض، خارج من حيث مبدئه عن عالم الظواهر، بل إن العالم المعقول، عالم النّومين ليتجلى في الواجب. ففي الواجب نجد صورة عقلية قائمة بذاتها دون مضمون مادي، صورة تتأى بنفسها عن مستوى الظواهر لتقتحم عالم النّومين شبيهة في ذلك بقمة شماء تخرق السحاب لتنتصب وحدها في نطاق الشمس. ومع ذلك، فإن صوت الواجب لا يمنحنا أي حدس بالأشياء في ذاتها وذلك بالضبط لأنه صورة خالصة وفارغة من كل مضمون. لذلك فليس لنا أن ندعي ادراك العالم النّومينولوجي في ماهيته وعمقه من خلال علاقتنا بالواجب (12).

ب- الواجب منزّه من كل غرض آخر غير القيام به. إن الإنسان قادر على مثل تلك النزاهة الأخلاقية طالما أنه بوسع طفل صغير، حينما يعاني ظلماً، أن ينتصر للعدل غاضباً الطرف عن أي فائدة أو مصلحة شخصية ولذلك فإن كانط يؤكد أن قيمة الفضيلة تزداد كلما كلفتنا الكثير دون أن تعود علينا بأي كسب (13). معنى ذلك أن قيمة الواجب كامنّة في صميم الواجب نفسه. إن الأخلاق ليست المذهب الذي يعلمنا كيف نكون سعداء وإنما هي المذهب الذي يجعلنا جديرين بالسعادة دون أن تكون هي الهدف من قيامنا بالواجب. لذلك فإنه بالرغم من اعتراف كانط بأن القيام بالواجب يشترط أو يفترض الحرّية

12) Critique de la raison pratique, op cit, p 145 et suivante.

13) Métaphysique des mœurs , op cit, p 252.

بالأحرى ويكتمل بالسعادة إلا أنه علينا قبل وبعد كل شيء طاعة الواجب بوصفه واجبا ليس إلا<sup>(14)</sup>.

إن كانط يدرك تماما أن طاعة الواجب لا لشيء إلا لأنه واجب مطلب صعب المنال طالما أن الإنسان ليس عقلا وإنما هو في ذات الوقت عقل وحساسة. إن كائننا كاملا، الله مثلا، لا يشعر قط بالقانون الأخلاقي أو الواجب في صورة أمر يأتي من خارج ليشكل، حيال الحاجات الحسية، ضربا من الاعتراض أو القيد. أما بالنسبة إلى الإنسان فلا بد من أن يجد ذلك القانون مقاومة من قبل الحساسية ولذلك فإن الانصياع إلى القانون الأخلاقي أو الواجب لا بد أن يقوم على أساس من الجهد والصراع والحيرة عند الاختيار.

بيد أن كانط لا يصغي ولا يأبه بكل ما يصدر من جهة الحساسية، والإرادة في استجابتها للواجب لا تكون خالصة إلا إذا تحررت من مختلف الدوافع الصادرة من جهة الحساسية بما في ذلك دافع المحبة<sup>(15)</sup>.

ج - الواجب قاعدة لا مشروطة للفعل. معنى ذلك أنه لا سبيل ولا إمكانية لتأسيس الواجب على شيء آخر أو ارجاعه إلى مبدأ آخر طالما أن الواجب هو الدعامة التي يستند إليها كل تقدير عملي وكل حكم أخلاقي.

وهو ما يعبر عنه كانط عندما يحدد الواجب على أنه قانون ما قبلي سابق قياسا إلى كل معطى أو تصور تجريبي أو هو بالأحرى حكم تألفي ما قبلي يمثل " الواقعة " الوحيدة بالنسبة إلى العقل الخالص العملي<sup>(16)</sup>.

14) Ibidem, p 255 et suivante.

15) Critique de la raison pratique, op cit, p63.

16) Ibidem , p 59.

### 3 - الأخلاق بين الأوامر الشرطية والأوامر القطعية :

يذهب كانط إلى أنه لو كان الإنسان عقلا محضاً، لأتجه بطبيعته نحو الخير ولتحقق التّطابق بين عقله وإرادته. ولكن لما كان الوجود البشري مزيجاً من الحسن والعقل، فإنه يتصوّر الخير ويقدم مع ذلك على ارتكاب الشرّ.

ومعنى هذا أنّ الإرادة البشريّة خاضعة لدوافع حسّية متعارضة مع العقل ولهذا فإنّها كثيراً ما تحقّق من الأفعال ما يتعارض مع القانون<sup>(17)</sup>.

ومن هنا كانت حاجة الإرادة إلى " أوامر ملزمة " تكرهاها على أداء ما اعتبره العقل خيراً.

يعرّف كانط الأوامر فيقول : " إنّها صيغ تعبّر عن علاقة قوانين الإرادة على وجه العموم بالنقص الذاتي المميّز لإرادة هذا الوجود النّاطق أو ذاك، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى الإرادة البشرية "<sup>(18)</sup> فالأوامر إذن هي قوانين العقل العملي لتعارضها مع الأهواء.

يفرق كانط بين نوعين من الأوامر، بين الأوامر الشرطية المقيّدة والأوامر القطعية المطلقة.

أمّا النوع الأوّل من الأوامر، أي الأوامر الشرطية المقيّدة فهي أوامر تخضع للقاعدة القائلة بأنّ "من أراد الغاية فقد أراد الوسائل أيضاً". ومعنى هذا أنّ الأوامر الشرطية تلزمنا باتّباع الوسائل اللّازمة لبلوغ الغايات المنشودة<sup>(19)</sup> كالقول مثلاً : " إذا أردت أن تكون سعيداً، فكن صالحاً " أو " إذا أردت أن تكسب ثقة النّاس فقل الصدق دائماً ". فالأوامر الشرطية المقيّدة هي مجرد

17) Ibidem, p 63,2e paragraphe.

18) Fondements de la métaphysique des mœurs, op cit, p 124.

19) Ibidem, p 125.

أحكام تحليلية تقتضيها دواعي المهارة أو الحكمة أو السعادة وتنطوي فيها فكرة " الغاية " المرادة على فكرة " الوساطة التي لا بدّ من استخدامها<sup>(20)</sup> .

وأما النوع الثاني من الأوامر فهو غير مقيد بشرط، لأنّ ما يلزمنا به أمر ضروري في ذاته، بصرف النظر عن نتائجه أو غاياته<sup>(21)</sup> كالقول مثلا : " كن خيرا " أو " قل الصدق دائما " . وهنا لا يكون فعل الخير أو قول الصدق وسيلة للحصول على أمر ما، بل يكون مجرد تصرف نزيه نلتزم فيه بأصول الخير، أو نحترم فيه مبادئ الحق : لأننا هنا إزاء قانون أخلاقي عام لا يطاع لما يترتب عنه من منافع، بل لأنه هو القانون.

فمن خصائص الأمر الأخلاقي إذن أنه أمر مطلق غير مشروط : فليست هناك غاية تحدده وليس ثمة شرط يحكمه، بل هو ينبع من الإرادة الحرة دون أن يدخل في اعتباره النظر إلى النتائج أو الغايات. وتبعا لذلك فإنّ " الفعل الحرّ دائما على " خيرية باطنة " بغضّ النظر عن هدفه وغاياته.

هذه الأوامر القطعية المطلقة هي أحكام تأليفية أوليّة تربط الإرادة بالواجب في استقلال تامّ عن أيّ مفهوم تجريبي. وحينما نقول عن الأوامر القطعية المطلقة إنّها تلزمنا إلزاما دون أدنى قيد أو شرط، فنعني بذلك أنّها ليست مقيدة بشروط تجريبية أو ظروف خارجية، بل هي " كليّة " شاملة تعبّر عن عمومية القانون الأخلاقي<sup>(22)</sup>.

ومن هنا فإنّ الفارق بين " الأمر الشرطي " و " الأمر المطلق " هو أنّ الفعل في الأوّل منهما لا يكون خيرا إلّا باعتباره وسيلة للحصول على شيء ما في حين أنّ الفعل في الثاني منهما متصورّ باعتباره " خيرا في ذاته " .

20) Métaphysique des mœurs, op cit, liv II, chap I, et surtout II.

21) Fondements de la métaphysique des mœurs, op cit, p 125.

22) Critique de la raison pratique, op cit, introd par F.Alquié, p XIII.

#### 4 - الأوامر المطلقة : قواعد الفعل الثلاث :

لقد تحدّد معنى الواجب بما هو الفعل الذي نحققه احتراماً للقانون وما يميّز به هذا القانون هو " الكلية "، هذا القانون الأخلاقي لا يمكن بذلك أن يحدّد إلّا بما له من "صورة " . بيد أنّ هذا الواجب قد اختلفت الصيغ المعبرة عنه. ويحدّد كائناً هذه الصيغ في قواعد أساسية ثلاث :

##### أ - القاعدة الأولى :

" اعمل دائماً بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانوناً كلياً عاماً للطبيعة" <sup>(23)</sup> وهذه القاعدة الأساسية، التي اعتبرها كانط مبدأً لسائر القواعد الأخرى، تعني أنّ المقياس الأوحد للسلوك الخلقي هو إمكان تعميمه من غير تناقض. فإذا كان في وسعي أن أجعل من القاعدة التي استندت إليها في فعلي قانوناً عاماً لا يتعارض مع الواقع الخارجي (أو مع الطبيعة) كان فعلي مطابقاً للواجب. وأمّا إذا أدّى تعميمي لقاعدة هذا الفعل إلى ضرب من التناقض، كان الفعل نفسه متعارضاً مع القانون الأخلاقي.

إنّ تحدّد قاعدة الفعل كقانون كلي.

أمّا القاعدة الثانية فتتمثّل في قوله : " اعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرد وسيلة " <sup>(24)</sup>. هذه القاعدة تعلن أنّ الأخلاق الكانطية ليست دائماً مجرد أخلاق صورية بحتة لا تنطوي على أيّ مضمون ولا تشتمل على أيّ مادة، بل هي قد أرادت أن تجعل للواجب مضموناً أو مادة، فجعلت من الشخص الإنساني غاية في حدّ ذاته، وذهبت إلى أنّه الموضوع الأوحد للواجب. ولكن لما كان من المستحيل في نظر كانط أن تكون للواجب مادة تجريبية أو مضمون تجريبي، فقد حصر مضمون الواجب

23) Fondements de la Métaphysique des mœurs, op cit, p 136.

24) Ibidem, p 150.

في الجانب العقلي من الشخص الإنساني وذهب إلى أن الطبيعة العاقلة وحدها هي التي تعدّ " غاية في ذاتها " .

وإذا كان من الممكن أن نتخذ من الأشياء " وسائل " نستخدمها لتحقيق أغراضنا، فإننا نكون ملزمين بالنظر إلى الكائنات العاقلة على أنها " غايات " موضوعية، وبالتالي لا يمكن معاملة " الأشخاص " باعتبارهم مجرد " وسائل " لتحقيق أغراضنا.

إن الإنسان كغاية في ذاته موضوع للواجب.

ج - القاعدة الثالثة وهي : " اعمل بحيث تكون إرادتك باعتبارك كائناً ناطقاً هي الإرادة المشرّعة الكلية <sup>(25)</sup> ". وهذه القاعدة هي بمثابة مؤلف يجمع بين القاعدتين السالفتين، لأنها تنصّ على ضرورة خضوع الإنسان للقانون باعتباره هو المشرّع الوحيد له. ومادامت إرادة الكائن الناطق بطبيعته خاضعة للقانون، فإنه لا بدّ لهذه الإرادة من حيث هي غاية في ذاتها، لا مجرد وسيلة أو أداة من أن تكون هي مصدر هذا القانون، بحيث يكون خضوعها له بمثابة خضوعها لنفسها. وحينما يقول كانط إنّ الإرادة هي المشرّعة العامة للقانون فإنما يعني بذلك أنّ لديها من " الاستقلال الذاتي " ما يجعل منها إرادة حرة لا تصدر في كلّ أفعالها إلا عن طبيعتها العاقلة. فمصدر الإلزام الخلقي هو سلطة باطنية تجعل من " الإرادة " مصدر التشريع الخلقي كله <sup>(26)</sup> .

وهكذا فإنّ القاعدة الثالثة من قواعد الفعل تتطلب من كلّ فرد منا أن يعمل بحيث تكون القاعدة التي يصدر عنها سلوكه معبرة عن إستقلال إرادته.

إنّ الإرادة الإنسانية، كإرادة مشرّعة، كلية.

25) Ibidem, p 154.

26) Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu, introd, op cit , p 230.

## 5 - خيرية الإرادة وشروط تحققها :

في ختام حديث كانط عن " الأوامر المطلقة " يعود إلى فكرة " الإرادة الخيرة التي اتخذ منها نقطة إنطلاقه، فيقول إنّ الإرادة تكون خيرة خيرا مطلقا حينما يكون في الإمكان تحويل قاعدة سلوكها إلى قانون عام دون أن يكون في ذلك أي تناقض ذاتي. ومعنى هذا أن الخيرية الأخلاقية تنحصر في إخضاع إرادتنا للقواعد، بحيث يتحقق ضرب من الانسجام بين شئنا أفعالنا الإرادية. وتبعاً لذلك فإنّ الإرادة الخيرة لا يمكن أن تتعارض مع نفسها فضلا عن أنها لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تكون سيئة. وفي حين أنّ الحقيقة لا تتعارض مع نفسها، نجد أنّ الأكاذيب يناقض بعضها البعض فضلا عن أنها لا يمكن أن تتسق مع غايات الفرد وغايات الآخرين. ولهذا فإنّ شأن القاعدة الأخلاقية في أن تضمن تحقق ضرب من الانسجام بين سائر الإرادات الحرة. كما أنّ الإرادة الخيرة لا بدّ من أن تكون مبدأ لتشريعيها، وغاية لأفعالها، بحيث أنّ " استقلال الإرادة" ليبدو في النهاية بمثابة المبدأ الأسمى لكل أخلاقية ". وما خطأ بعض المدارس الأخلاقية حسب كانط إلّا لقولها بوجود " سلطة خارجية " هي مصدر الإلزام الخلقي<sup>(27)</sup>.

## 6 - الاختلاف بين واجبات الفضيلة وواجبات القانون :

يحدّد كانط في نظرية الفضيلة، هذا المفهوم بقوله :

" إنّ الفضيلة هي القوّة الأخلاقية لإرادة الإنسان في قيامه بواجبه " (28)

لكن في نفس هذا الإطار يتساءل كانط عن معنى واجب الفضيلة ويجب عن هذا التساؤل في "نظرية الفضيلة" وذلك في إطار تمييزه بين واجبات

27) Critique de la raison pratique, op cit, introd par F.Alquié, p XVIII.

28) Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu, op cit, p 251.Cf.S.Goyard Fabre, la philosophie du droit de Kant, op cit, p63.



الفضيلة وواجبات القانون فيعتبر أن واجبات القانون، بما هي إكراه خارجي للإرادة، واجبات صارمة بحيث تضيق إطار الإرادة على نحو مطلق، وهي سالبة تتضمن المنع والنهي مثل : ضرورة قول الحق، وتعني المنع من قول الكذب. هذه الواجبات، حسب كانط، يمكن أن تتطابق مع واجبات الأخلاق المحددة هي الأخرى بأوامر قطعية سالبة، مثل : سدّد دينك ويعني عدم الاحتفاظ به<sup>(29)</sup> وهي تختلف عن واجبات الفضيلة كواجبات شاسعة أو غير تامة وإيجابية.

هذه الواجبات لا تقيد الإنسان الحرّ، ولا تجبره على اختيار طريقة تحقيق واجباته. فالإنسان الفاضل ليس في حاجة إلى قاعدة عامة يعتمد عليها في الحكم بل إنه ينطلق من المبدأ الذاتي أي من ذاته باعتبارها قاعدة<sup>(30)</sup>. وهذه القاعدة الذاتية إذن تحددها الإرادة كمبدأ للتشريع.

وبالإضافة إلى هذا التمييز بين الفضيلة والقانون، يفرّق كانط وبشكل عام بين الأخلاقية والقانونية أو الشرعية : فيقول إنّ القانونية هي أن يتصرّف المرء وفقا لما يقضي به القانون، وفي كتابه : " مشروع سلم دائم " يقرّ أنّ القانونية هي التوافق مع الواجب. لكن حسب كانط من الممكن أن يجيء تصرّف الفاعل مطابقا للقانون، دون أن يكون للفاعل نفسه أيّ فضل خلقي ويضرب كانط مثلا لذلك بالسّرقة، فيقول: إنّ القانون يأمرنا بالمحافظة على ملكيّة الآخرين ومادام المرء لا يسرق ولا يتعدّى على أملاك الغير، فهو يعمل وفقا لما يقضي به القانون. ولكنّ الذي يمتنع عن السّرقة قد يصدر في امتناعه هذا عن بواعث مختلفة : كالخوف من العقاب، أو خشية الله أو تأنيب الضمير أو احترام الرأى العام... وفي كلّ هذه الحالات لا يعدّ الإمتناع عن السّرقة " فعلا خلقياً ". وأمّا ذلك الذي يقول " إنّ واجبي يقضي بآلا أسرق، فأنا لن أسرق احتراما للواجب

29) Fondements de la métaphysique des mœurs, op cit, p 139.

30) Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit, p 36, Vrin, 1996.

وللعقل " فهذا وحده هو الذي يعدّ فعلاً أخلاقياً. كما أنّ الفاعل الذي صدر عنه يعدّ بحقّ فاعلاً خلقياً ".<sup>31</sup>

وعليه، فرغم التمييز الكانطي بين القانونية والأخلاقية، فإنّه لا ينفي إمكان وجود تماثل بينهما. يتحدّد هذا الإشتراك في مستوى الواجبات الصّارمة والأوامر القطعيّة التي تختلف عن أوامر التّبصّر أي الأوامر التقنيّة التي تكون صياغتها شرطية. كما تتماثل الواجبات الأخلاقية مع القانونية من خلال الواجبات العامّة أو الواسعة ويقدم كانط مثالا لذلك في " نظرية الحقّ " وهو مثال مرتبط بواجبات الإحسان رغم أنّها واجبات خارجيّة أي أنّها ترتبط بالفعل خارجياً، فإنّها تندرج ضمن مجال الأخلاق<sup>(31)</sup>.

في هذا المستوى نوّد أن نطرح السّؤال التالي :

استناداً إلى هذا التّحديد الكانطي المقرّر بإمكانية التّوافق بين الواجبات الأخلاقية المرتبطة بمجال النّية والضمير والواجبات القانونية كإحالة إلى العالم الخارجي، عالم المؤسسات والقوانين، ألا يمكن لهذه الفكرة أن تتطوّر فتتحوّل لتبلغ القول بتماهي الأخلاق الذاتيّة، كما هي متجسّدة في وعي الفرد، مع الأخلاق الاجتماعيّة ونعني " الجوهر الأخلاقي " كمؤسّسات وعادات خلقية وذلك على نحو تطوّر جدلي كما عند هيجل ؟

## 7 - التّصوّر الهيكلي للحقّ وعلاقته بالواجب أو تجاوز الثنائيّة الكانطيّة :

### 1 - مفهوم الحقّ :

يحيل هيجل في كتابه " أصول فلسفة الحقّ " إلى معنى الحقّ بقوله :  
" الحقّ هو تجسيد الإرادة الحرّة أو هو الإرادة الحرّة عندما توجد على نحو

31) Ibidem, p 75.

متعين<sup>(32)</sup> فالحق لدى هيجل إذن هو تعبير عن الفكرة الشاملة بما هي عقل أو هي الطبيعة العقلية للشيء.

#### أ - مفهوم الواجب :

أما في ما يتعلق بمفهوم الواجب فإن هيجل يقول في نفس الكتاب وفي سياق سؤاله عن ما هو الواجب؟ إنه مائل في : " أن نعمل طبقا للحق وأن نكافح من أجل الرفاهية الخاصة للمرء والرفاهية بمعناها الكلي، أعني خير الآخرين<sup>(33)</sup> .

وانطلاقا من هذا التحديد لمفهومى الحق والواجب، يمكن أن نقر إمكان إيجاد علاقة تداخل وتماه بين هذين المستويين وهو ما لا يمكن العثور عليه لدى كانط إطلاقا.

فماهي إذن تجليات علاقة الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير بالجواهر الأخلاقي ؟

#### ب - الأخلاق الفردية وعلاقتها بالجواهر الأخلاقي:

تتحدد الإرادة حسب هيجل في دائرة الأخلاق الفردية بوصفها قانون نفسها أي أنها تحدد نفسها تحديدا ذاتيا. والقول بأن الإرادات في مجال الأخلاق هي قانون نفسها يعطينا حق الذات بصفة عامة. لقد كان الحق المجرد يفرض مجموعة من الأوامر والنواهي والمحرمات : لا تعتد على حرية غيرك، لا تضر ملكيته... لكن من أين تأتي هذه الأوامر؟ من مصدر خارجي غير الذات. أما أساس الإرادة الأخلاقية فهو ألا تعترف بسلطة خارجية تفرض عليها أوامرها وإنما هي تعترف فحسب بأوامرها الخاصة التي تصدر عن ذاتها أو

32) Principes de la philosophie du droit, Introd, paragraphe 30, p 88, Vrin, 1989.

33) Ibidem, paragraphe 134, p 172.

التي تصدر عن الضمير وفي هذا الإطار يقول هيقل : " فأنا بوصفي موجودا عاقلا لا أستطيع أن أخضع لسلطة أوامر لا أقتنع بها إقتناعا ذاتيا بل أشرتبط أن أقتنع بها وأن يقرها ضميري الخاصّ فهو الذي يمكن أن يكون قانونا لي " .

بيد أن هذه الفلسفة العملية لهيقل لا تتوقّف عند هذا المستوى في تحديد الأخلاقية، كما حددها كلّ من كانط وفيخته، بل تتجاوز هذا التّحديد لتعتبر أنّ الأخلاقية كما تبدو في وعي الفرد ليست إلّا لحظة وهذه اللحظة وإن كانت هامة فهي مقترنة ومرتبطة بالحياة الأخلاقية كما تتحقّق فعليّا في العادات الخلقية وفي المؤسسات الاجتماعية<sup>(34)</sup>. فهيقل إذن يعمل على ربط الذاتية والوعي بالذات عموما بهذه الأخلاق المتجسّدة.

وعليه، فوفقا للتصوّر الهيقلي، ليس هناك انفصال ماهوي ونهائي بين الوعي الذاتي للفرد وهذا الجوهر الأخلاقي، وهذا ما عبّر عنه هيقل بقوله : " إنّ هذا الجوهر الأخلاقي هو ماهية الوعي بالذات مثلما أنّ الوعي بالذات هو بدوره الواقع الفعلي لهذا الجوهر وهو كيانه المحدّد والحاضر هنا " <sup>(35)</sup>.

فالعلاقة إذن بين الأنا والجوهر الأخلاقي هي حقيقة مطلقة يجب الإذعان لها.

إنّ الأخلاقية الهيقلية أخلاقية متجسّدة فعلا وبذلك يرفع التناقض بين الذات والأخلاقية الكلية، بل إنّ ذلك هو شرط الحرية، حيث يقرّ هيقل بأنّه عندما يكون الشخص محكوما بالقانون فهو بالتالي محكوم عن طريق نفسه، فهو بذلك حرّ. يوضّح هيقل ذلك في كتابه " أصول فلسفة الحقّ " من خلال فعل الجريمة إذ يرى أنّ فعل الجريمة ذاته إنّما هو تأكيد لقانون تريد له الجريمة أن

34) Phénoménologie de l'Esprit, tII, chap L'action morale, Trad J.Hyppolite, Edi Montaigne , Paris 1979.Cf A.Stanguennec, Hegel critique de Kant, p 236,P.U.F,1985.

35) Ibid; même chapitre.Cf A.Stanguennec, Hegel critique de Kant, op cit, p239.

يكون كلياً<sup>(36)</sup>. ومن هناك فالعنف لا بدّ من أن يعاقب بالعنف لأنّ المجرم، بفعله نفسه، يقرّر العنف مبدأ عاماً، أو هو يشرّع قانون العنف، ولهذا فإننا حين نعاقب المجرم فإنما نعاقبه بقانونه نفسه وفي هذا الإطار يقول : " بل إنّنا بمعاقبتنا للمجرم، فإننا نكرمه ونردّ إليه اعتباره بوصفه موجوداً عاقلاً والذين ينظرون إلى العقاب على أنّه ردع أو إصلاح إنّما يضعون النّاس مع الحيوانات على صعيد واحد (37) " .

إنّه من حقّ المجرم بوصفه موجوداً عاقلاً أن ينظر إلى فعله على أنّه كليّ لأنّ فعله تعبير عن إرادته، وهو قد قرّر أن يكون العنف قانوناً، ومن ثمّ كان تطبيق هذا القانون نفسه عليه عملاً من أعمال العدالة حيث يرى هيجل أنّ العقاب الذي يناله المجرم، ينظر إليه المجرم على أنّه لون من ألوان العنف الخارجي في حين أنّه في الواقع ليس إلّا مظهراً لإرادته في وجودها الإيجابي كاختراق للقانون<sup>(38)</sup>.

بهذه القيمة التي منحها هيجل للجوهر الأخلاقي كعادات ومؤسّسات وقوانين، يكون قد فتح بذلك مجالا لطرح مشكلية الحق وعلاقتها بالواجب في الفلسفات السّياسية الحديثة. وهي في مجملها ترفض الكثير من جوانب الموقف الكانطي من الحق والواجب.

د - المستوى النقدي لموقف كانط من الحق والواجب :

## 8 - دواعي نقد نظرية الواجب الكانطية :

إذا كان من بعض أفضال النظرية الكانطية في الواجب على الفلسفة الخلقية أنّها أبرزت لأول مرة في تاريخ المذاهب الأخلاقية أهميّة " الإرادة

36) Principes de la philosophie du droit, op cit, paragraphe 93.

37) Ibidem, paragraphe 100.

38) Ibidem, paragraphe 99.

الخيرة " والقانون الأخلاقي" وكشفت عن الطابع الحقيقي للإلزام الخلقي والعقل العملي، فإنّ هذه النظرية في الوقت نفسه قد كانت هدفا للكثير من الحملات في أيام كانط نفسه وحتى أيامنا هذه. وقد عاب معظم فلاسفة الأخلاق على النظرية الكانطية في الواجب نزعتها الصورية المتطرفة وإغراقها في التزمّت أو التشدد وازدراءها للحساسية والوجدان، وعدم اعتمادها على التجربة...

وهكذا، فإنّ دواعي نقد هذه النظرية قد تأسست على القول الكانطي بذاتية القانون وكيّته. ومن بين الفلاسفة الذين أخذوا كانط على ذلك نذكر : شوبنهاور وهارتمان ونحن نعتمد هنا نظرا لما في اعتراضهما من قوّة.

## 9 - نقد شوبنهاور للأخلاق الكانطية :

أ- في مستوى كليّة القانون:

يتحدّد النقد الشوبنهاوري للأخلاق الكانطية أولا في مستوى القول بكليّة القانون. ويتعيّن هذا النقد انطلاقا من قول كانط : " المهمّ في أية فلسفة عملية، ليس هو أن نشرح أسباب ما يحدث بالفعل، بل أن نبسط القوانين التي تحدّد ما ينبغي أن يحدث، حتى ولو لم يحدث هذا الذي نحدّده يوما ما على الإطلاق" <sup>(39)</sup>. ويعترض شوبنهاور على هذه العبارة الأخيرة فيقول إنّ من يدرينا أنّ هناك بالفعل "قوانين" لا بدّ لنا من أن نخضع لها كلّ أفعالنا ؟ بل من يدرينا أنّ ما يمكن أن يحدث في يوم ما من الأيام لا بدّ من أن يحدث، أو هو بالضرورة ممّا ينبغي حتما أن يكون ؟ أليس من واجب عالم الأخلاق أن يفسّر معطيات التجربة، بحيث يتناول ما هو كائن أو ما قد كان محاولا العمل على فهمه حقّ الفهم، بدلا من الإقتصار على التشريع ووضع الأوامر وصياغة

39) Fondements de la métaphysique des mœurs, op cit, introd , p 15.

القواعد ؟ <sup>(40)</sup> بل إن كانط ليفترض منذ البداية أن هناك " قوانين أخلاقية خالصة " دون أن يضطلع بأي بحث تمهيدي يبرر لنا فيه هذه القضية. وبالبحث في أصول كلمات " القانون " و " الإلزام " والواجب " ينتهي شوبنهاور إلى أن مفهوم الواجب ذاته يرتد إلى اللاهوت مما يدل على أنه مفهوم غريب عن الأخلاق <sup>(41)</sup>. وحتى لو وقع التسليم مع كانط بأن " الواجب " مفهوم أخلاقي صرف، فإن قول كانط بوجوب الخضوع للقانون " احتراماً للقانون " هو قول غير معقول : لأن العقل يدفعنا إلى البحث دائماً ومراجعة قناعاتنا <sup>(42)</sup>.

### ج - المبدأ الماقبلي :

ينتقل شوبنهاور إلى نقد " المبدأ الماقبلي "، الذي أراد كانط أن يطبقه على " الأخلاق " كما طبقه على المعرفة، فيقول إن الخطأ الأصلي الذي وقع فيه كانط هو ظنه بأنه في وسعه تأسيس الأخلاق كلها على أسس صورية أولية سابقة على التجربة. وهذا ما جعله يؤكد أن " القانون الأخلاقي " لا ينصب على " مادة" الأفعال بل على " صورتها " فقط. وتساؤل شوبنهاور الأساسي ينصب في اعتقادنا على تجاهل كانط لشتى الخبرات داخلية كانت أم خارجية، وتجاهل شتى وقائع العالم الخارجي لكي يقيم " الأخلاق " كلها على بعض المعاني المجردة أو على بعض المفاهيم الخالصة التي ليس لها نقطة ارتكاز.

### 3 - قواعد الفعل :

يوجه شوبنهاور نقدا لقواعد الفعل الثلاث الكانطية. فبالنظر إلى القاعدة الأولى، يرى شوبنهاور أنها لا تمثل أمراً قطعياً مطلقاً بل مجرد أمر شرطي مقيد يستند إلى مبدأ " التبادل " والدليل على ذلك ما يقوله كانط نفسه من : " أنني

40) A.Schopenhawer : Le fondement de la morale, p 45, librairie Générale Française, 1991.

41) Ibid, p47, p51.

42) Ibid, p56.

لن أستطيع مثلا أن أريد تحويل الكذب إلى قانون كلي عام، لأن أحدا عندئذ لن يصدقني، كما أن الناس في هذه الحالة سوف يردّون عليّ تصرفي بمثله"، وما يقوله هو نفسه أيضا في موضع آخر من : " أن كلّ فرد منا يرغب في أن يعاونه الغير. فلو أنّه صرّح علنا بأنّ مبدأه هو ألاّ يساعد الآخرين، فإنّ الآخرين أيضا سوف يجدون أنفسهم في حلّ من أن يعاونوه وتبعاً لذلك فإنّ مبدأ الأنانية ينقض نفسه بنفسه". وهاتان العبارتان تستندان في رأي شوبنهاور إلى مبدأ " التبادل " باعتباره فرضا ضمينيا نسلّم بصحّته ابتداء، وكأنّ كانط يقول لنا: " إذا أردت ألاّ يسيء إليك الآخرون فلا تسء إليهم". وتبعاً لذلك فإنّ الأخلاق الكانطية لا تقوم هنا إلّا على مبدأ " حبّ الذات " ما دام احترامي لمبدئي الأخلاقي هو وليد حرصي على ألاّ يصيبني أيّ أذى أخلاقي من جانب الآخرين.

وأما في ما يتعلّق بالقاعدة الثانية التي تنصّ على معاملة الشخص البشري كغاية في ذاته لا كمجرّد وسيلة، فنحن حين ندين المجرّم فإننا نعامله قطعاً معاملة " الوسيلة " ما دمنا نتخذ منه أداة ضرورية للمحافظة على حرمة القانون، حتّى أنّنا قد نفدّ فيه حكم الإعدام ليكون عبرة لغيره ممّن قد يرغبون في الخروج عن القانون: ومن جهة أخرى، ألم يتخذ كانط نفسه من الإنسان مجرّد " واسطة " أو "وسيلة"، حينما نظر إليه، لا على أنّه غاية في ذاته، بل على أنّه مجرّد أداة لتحقيق القانون الأخلاقي المجرّد ؟

وأما القاعدة الثالثة التي تنصّ على أنّه لا بدّ لإرادة كلّ مخلوق عاقل من أن تشرّع لنفسها وللغير بطريقة كليّة عامّة، فإنّ كثيرا من فلاسفة الأخلاق قد وجدوا فيها قاعدة جوفاء تتطلّب من "الإرادة" أن تصدر قوانين كليّة احتراماً للواجب دون أيّ باعث آخر، في حين أنّه لا يمكن للإرادة أن تحقّق شيئا دون أدنى باعث أو وازع أو مصلحة. وإذا كان "كانط " قد تصوّر أنّ ثمة أفعالا لا تخلو تماما من كلّ باعث أو من كلّ مصلحة كأفعال العدالة فإنّ شوبنهاور



يحاول أن يظهر أنّ هذه الأفعال ليست نزيهة نزاهة خالصة أو هي بالأحرى ليست خلوا تماما من كلّ اهتمام أو وازع أو باعث.

## 10 - نيقولاى هارتمان ونقد فلسفة كانط الأخلاقية :

ينقد هارتمان قول كانط بمصدر ذاتي محض للقانون الأخلاقي بحجة وجود اختيار بين أمرين وهما : إمّا القول بأنّ المبدأ الأخلاقي صادر عن " الطبيعة " أو " الأشياء " أو " العالم الخارجي "، وإمّا القول بأنّ مصدره هو العقل أو الذات أو العالم الباطني. وقد وجد كانط أنّنا لو قلنا بالاحتمال الأوّل لجعلنا المبدأ الأخلاقي تجريبيّا محضاً وبالتالي يعود إلى مبدأ نسبيّ مفنّقر إلى العمومية " أو الكلّية والضرورية، وعندئذ لن تكون الأوامر الأخلاقية سوى " أوامر مشروطة ". وأمّا إذا قلنا بالاحتمال الثاني أي لو أعيد المبدأ الأخلاقي إلى العقل، فإنّنا سنجد أنفسنا إزاء مبدأ كلّيّ عامّ، أوليّ وضروري. وبالتالي ستصبح الأوامر الأخلاقية " أوامر مطلقة غير مشروطة " أي قواعد مستقلة غير متوقّفة على الطبيعة.

وأمام هذا التحديد، يثير هارتمان مستوى ثانيّا من النّقد حيث يتساءل عن مدى صحّة القياس الشرطي المنفصل الذي وضعه كانط. وعبارة أخرى: ألا يمكن أن يكون للقانون الأخلاقي مصدر آخر غير " الطبيعة " أو " العقل " ؟

حسب هارتمان، فإنّ كانط قد توهم أنّه إذا أريد للقانون الأخلاقي أن يكون " أوليّاً "، لا بدّ أن يكون مصدره " العقل " أو " الذات " في حين أنّه ليس هناك ما يلزمنا على أن نسلّم مع كانط بأنّ ما هو " أوليّ " هو بالضرورة " ما يصدر عن العقل وحده ". إذ يقرّ هارتمان أن المبدأ الأخلاقي بإمكانه أن يملك " مادّة " أو " مضمونا " دون أن يكون في ذلك ما يطعن في طابعه " الأوّلّي ".

ووفقا لنقد هارتمان (الصّورية الأخلاق الكانطية وللـفصل الكانطي بين ما هو عقلي وما هو مادّي رغم إقرار كانط بمبدأ الوحدة بين هذين المستويين)،

يكون كانط بذلك قد ارتكب خطأ منطقيا لإقراره بالتطابق بين معادلتين مختلفتين.

### الخاتمة :

لقد مثّلت مشكلة الحقّ وعلاقتها بمسألة الواجب محور اهتمام دائم. فلئن ارتبط مفهوم الحقّ بمسألة العدالة الطبيعيّة ومفهوم التفاضل والتراتب الطبيعيّ قديما، فإنّ هذا المفهوم قد تجذّر حديثا داخل الذات الإنسانية فأضحت هي المبدأ المحدّد لما هو عادل. بيد أنّ اقتران القانوني بالذات دفع إلى التساؤل عن حضور الواجب ومساءلة الذات عن واجبها : هل هو واجب تجاه ذاتها أم أنّه واجب تجاه الآخر كموجود متخارج عنها ؟ فيكون البحث عن الحقوق بحثا يسعى في نفس الوقت، إلى تأكيد الحرّية كقيمة ينشدها الفعل الأخلاقي.

بيد أنّ هذا الاقتران بين الحقّ والواجب يتيح التساؤل من جديد: هل ينبغي أن نتحدّث عن حقّ أم عن حقوق؟ وهل الحقّ هو التحقق ؟ وإن كان كلّ حقّ تحققّ فما مدى حضور الواجب ؟

ذلك إذن هو التساؤل الأساسي الذي يمكن الإجابة عنه بالعودة لا إلى كانط وإنّما إلى راولس وخاصة إلى ه.كلسن. ولكن بفصله للواجب عن كلّ معطى متعال عن الإنسان وبتمييزه بدقّة بين الأخلاقي والقانوني مع ميله الواضح إلى قطع الصلّة بينهما، فإنّ كانط ما يزال، بمعنى ما، معاصرا أو، على الأقلّ، قد مهدّ الطريق إلى النظريّات التي تعرض نفسها على أنها قد تجاوزت كانط وذلك منذ هيجل.